UNIVERSITÉ DE FRANCE.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

LA DOCTRINE DE LA PRÉDESTINATION
ET
L'ÉCOLE DE SAUMUR.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

LE 2 AVRIL 1867, A 2 HEURES DU SOIR

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

THÉODORE-ERNEST ROEHRICH,
D'ILLKIRCH (BAS-RHIN).

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE FRÉDÉRIC-CHARLES HEITZ,
RUE DE L'OUTRE, 5.

1867.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Richard,
Reuss ✻,
Schmidt,
Colani,
Lichtenberger,
} Professeurs.

M. Reuss, Président de la soutenance.

MM. Reuss,
Lichtenberger,
Schmidt,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

LA DOCTRINE DE LA PRÉDESTINATION

ET

L'ÉCOLE DE SAUMUR.

INTRODUCTION.

La Réformation du XVI^e^ siècle tant en France qu'en Allemagne se résume en deux principes; l'un matériel : la justification par la foi, l'autre formel : à savoir que les Saintes-Écritures sont la norme de toute doctrine chrétienne.

L'existence de l'Église protestante en Allemagne étant reconnue depuis 1530 sinon en droit, du moins en fait, la lutte passa du dehors au dedans, la discussion se porta du dogme catholique aux dogmes particuliers aux différentes églises. La conséquence de cette tendance fut la *Formule de concorde,* 1580, qui, loin d'accomplir ce que ses premiers auteurs avaient eu en vue, ne fit que perpétuer les divisions entre les confessions.

Les églises réformées de Hollande, de Suisse et de France ne tardèrent pas à suivre l'exemple de l'Allemagne, en rédigeant les articles de foi du *synode de Dordrecht* en 1618.

Ces deux symboles nous montrent le véritable esprit de l'époque. Le protestantisme devient l'orthodoxie, il fixe et définit les dogmes jusqu'aux moindres détails. L'orthodoxie fut ainsi la première forme que revêtit le protestantisme.

Mais ce système de doctrine ne pouvait échapper à la critique et au libre examen, puisqu'il sortait du sein du protestantisme. Ce principe de libre examen, méconnu par l'orthodoxie, donna lieu à plusieurs réactions : 1° la réaction du syncrétisme qui combattit la tendance confessionnaliste de l'orthodoxie luthérienne en Allemagne et qui correspond dans l'Église réformée de France à la tendance de l'école de Saumur (*Salmurianismus*); 2° la réaction du piétisme qui se range, il est vrai, du côté de l'orthodoxie pour le dogme, mais qui insiste surtout sur la *Praxis vitæ* par opposition à *theoria fidei*. Dans l'Église réformée c'est la tendance de Coccejus qui y correspond; 3° la réaction philosophique et scientifique, qui s'affranchit des liens de la théologie et revendique une indépendance absolue.

Nous nous arrêterons à la première de ces réactions, qui s'est manifestée au sein de l'Église réformée de France par l'école de Saumur. Bien que les troubles politiques de l'époque et la situation précaire de l'Église réformée de France ne fussent pas de nature à faire prospérer les études théologiques, cette Académie acquit vers le milieu du XVII[e] siècle une célébrité méritée.

Trois hommes, auxquels les théologiens de Suisse et de Hollande ne cessaient de reprocher de troubler par leurs doctrines nouvelles la paix de l'Église réformée, caractérisent cette tendance de l'école de Saumur: Amyraut

dont les écrits donnent lieu à des discussions sur le dogme de la prédestination, Josué de la Place qui rejette l'imputation du péché d'Adam et Louis Cappel, un des pères de la critique historique de l'ancien Testament.

Notre première pensée était d'entreprendre une étude générale sur l'école de Saumur et de montrer l'influence que ces trois professeurs ont exercée sur la théologie : nous avons dû restreindre notre travail à la question particulière de la Prédestination, celle dont la discussion a été le plus retentissante et a donné à l'école de Saumur son caractère spécial et son importance.

Trois professeurs de l'École, Caméron, Amyraut et Pajon donnèrent dans leurs leçons et dans leurs écrits de nouvelles explications du dogme sévère de la Prédestination tel que Calvin l'avait conçu et tel qu'il avait été arrêté au synode de Dordrecht. Nous exposerons successivement la doctrine particulière de chacun de ces trois théologiens. Le point de départ de cette étude sera nécessairement la doctrine de Calvin.

I.

Calvin. Synode de Dordrecht et synode d'Alais.

S'appuyant sur les saintes Écritures et surtout sur S[t]-Paul, Calvin, avec sa logique inflexible, en arrive à établir la doctrine de la Prédestination absolue. Selon cette doctrine, Dieu dans ses décrets éternels a destiné les hommes, les uns à salut, les autres à perdition[1]. Ce fait (*decretum prædestinationis*) comprend donc deux actes :

[1] Calvin, *Institution chrétienne*, livre II.

l'élection, d'après laquelle Dieu a résolu de sauver un petit nombre d'hommes «comme il plaît à Dieu de leur dispenser sa grâce» et la réprobation, par laquelle Dieu rejette les autres. Tous les hommes sont entachés du péché originel qui est une corruption et une perversité de notre nature. Le péché nous expose premièrement à la colère de Dieu, puis il produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle œuvres de la chair. Il nous rend incapables de tout bien, et depuis qu'il exerce ainsi sa tyrannie sur l'homme, celui-ci est «destitué de toute liberté et franchise.» Depuis la chute d'Adam, la volonté de l'homme a donc perdu toute liberté. Le libre arbitre pour vouloir et faire le bien n'est accordé qu'aux seuls élus par une grâce particulière de Dieu.

Parti, comme S^{t}-Augustin, de l'idée que l'homme ne peut rien pour son salut, et poursuivant logiquement les conséquences de ce principe, Calvin dut arriver nécessairement à ce *decretum absolutum,* qui a pour conséquence de paralyser d'avance les efforts que l'homme peut faire pour obtenir le salut. Luther (*de servo arbitrio*) partant des mêmes prémisses aboutit aux mêmes conclusions, mais effrayé des conséquences de ce dogme désolant, il recule et professe l'élection conditionnelle. D'un autre côté rien n'est plus contraire au particularisme de Calvin que l'universalisme de Zwingle qui ouvrait le paradis même aux païens vertueux. Calvin, voyant avec peine cette divergence d'opinions, fit tant par son influence personnelle que par ses écrits, que dès 1551 le *consensus pastorum genevensium* fut accepté par les théologiens suisses qui dès ce moment professèrent le dogme de la Prédestination absolue.

L'Église réformée de Hollande, troublée par les luttes des Gomaristes et des Remontrants, suivit l'exemple de la Suisse. Le synode de Dordrecht 1618-1619 accepta purement et simplement la doctrine de la Prédestination de Calvin, en condamnant d'un côté les Remontrants, les disciples d'Arminius, comme entachés de pélagianisme, et de l'autre la prédestination conditionnelle des livres symboliques de l'Église de la Confession d'Augsbourg. Ce synode établit que la foi n'est qu'un pur don de Dieu; ce don, Dieu l'accorde aux uns et le refuse aux autres. La cause de cette donation ou de ce refus, n'est à chercher qu'en Dieu et en son bon plaisir; car Dieu se choisit certaines personnes du nombre des pécheurs comme lui appartenant. Les élus seuls participent aux bénéfices de la mort de Jésus-Christ; ils ne peuvent plus déchoir de la grâce (persévérance des saints). L'élu lui-même ne peut rien faire pour son salut, c'est toujours Dieu qui accorde de nouvelles forces à la volonté humaine (*voluntati novas qualitates infundit*). L'élection ne se fait donc pas en suite d'une prévision de foi ou d'une obéissance de foi ou de sainteté ou d'autres bonnes qualités et dispositions, comme causes ou conditions requises dans l'homme qui est élu, mais Dieu lui donne la foi et l'obéissance de foi et la vraie sainteté ensuite de cette élection.»

L'Église réformée de France pendant ces luttes en Hollande n'avait pris parti ni pour les uns ni pour les autres. Le synode de Tonneins 1614 [1] eut le premier l'idée de former une union entre toutes les églises réformées; les Luthériens même n'en étaient pas exclus. On voulait rédiger une Confession de foi qui résumât les dogmes com-

[1] Aymon, *Synodes nationaux des églises réformées de France*, II.

muns aux églises sorties du catholicisme, et «dans laquelle «on pût omettre plusieurs points qui ne sont pas néces- «saires à notre salut éternel, parmi lesquels on peut «compter ces controverses qui ont été agitées, touchant «le franc arbitre, la persévérance des saints et la prédes- «tination.» L'Église de France approuva donc, pour ne pas se séparer de la grande famille des Réformés, au synode d'Alais 1620, les articles du synode de Dordrecht[1]. Les théologiens français, Du Moulin, Chauve et Rivet, délégués par les églises de France, n'ayant pu obtenir du roi de France l'autorisation d'assister au synode de Dordrecht, parce qu'il craignait une entente entre ses sujets protestants et les républicains de Hollande, firent adopter au synode d'Alais les résolutions de Dordrecht.

Grâce à l'influence du Président du synode, Du Moulin, l'assemblée décréta qu'on ferait signer ces actes du synode par tous les professeurs des Académies et les pasteurs des églises, et qu'on leur ferait jurer de n'enseigner que conformément à ces mêmes actes. La doctrine de la liberté de l'homme, d'Arminius, fut donc rejetée «parce qu'elle «fait dépendre l'élection du fidèle de la volonté de l'homme, «et attribue tant de pouvoir à son franc arbitre, qu'elle «anéantit la grâce de Dieu, et parce qu'elle déguise le «papisme pour établir le pélagianisme, et renverser toute «la certitude du salut.» En outre, on enjoignit aux pasteurs et professeurs de s'abstenir des questions vaines et curieuses, de ne point fouiller dans le Conseil secret de Dieu au-delà des termes de sa parole, «ignorer plutôt ces choses cachées que de s'ingérer dans celles qui sont illicites et faire servir toute la doctrine de la prédestination

[1] Benoît, *Histoire de l'Édit de Nantes*, II, p. 299.

à la pratique des vertus, à la consolation des âmes, au repos des consciences, et à l'étude de la piété, afin que par ce moyen toute occasion de contestation soit levée [1].»

Cette recommandation était plus facile à faire qu'à exécuter. Les pasteurs de l'Église de France avaient, il est vrai, signé ces articles, mais on sait que dans la suite Amyraut trouva bon nombre de partisans et d'amis, et au synode national de Charenton 1631 on reprit, malgré la condamnation dont le synode de Dordrecht avait frappé plusieurs dogmes luthériens, l'idée toujours caressée d'une union avec les protestants de l'Allemagne.

La doctrine de la prédestination selon Calvin et les articles de Dordrecht étaient donc généralement admis en France; parmi les théologiens, les uns étaient les partisans déclarés du dogme rigoureux; les autres, bien qu'acceptant ces déclarations pour ne pas nuire à l'unité des églises cherchaient à les adoucir et à les mitiger dans la pratique.

II.

Caméron.

Le premier choc qui ébranla l'orthodoxie vint de l'Académie de Saumur fondée en 1604 par Duplessis-Mornay, l'ami de Henri IV, et le gouverneur de cette ville. Un Écossais, Jean Caméron, avait été nommé professeur de théologie à Saumur en 1618 à la place de Gomar.

Né à Glasgow, où il avait enseigné quelque temps le grec, Caméron fut nommé lors d'un voyage qu'il fit en France en 1600 à l'âge de vingt ans, recteur de l'école de

[1] Aymon, *Syn. nat.*, II.

Bergerac, et plus tard professeur de philosophie à Sedan. Ayant ensuite étudié, aux frais de l'Église de Bordeaux, la théologie à Genève et à Heidelberg, la communauté protestante de Bordeaux le prit pour son prédicateur. Caméron y resta dix ans, de 1608 à 1618, et occupa ensuite la chaire de professeur de théologie à Saumur. Mais déjà deux années plus tard les disputes théologiques l'engageaient à quitter cette haute école. Il retourna en Angleterre. Jacques Ier lui donna une chaire de théologie à Glasgow. Il l'abandonna bientôt et revint en France, où il obtint en 1624 une place de professeur à l'Académie de Montauban. Il mourut bientôt après en 1625. Le synode national de Castres accorda une pension de 700 livres à ses enfants «en témoignage d'honneur à sa mémoire.» Caméron était un homme de mœurs agréables, généreux et prodigue de son argent et de sa science; très-versé dans la langue grecque, il était admiré même par Casaubon, orateur infatigable [1] et connaissant bien la philosophie. Disciple de Ramus en philosophie, Caméron a dû nécessairement subir l'influence de cet esprit qui revendiquait les droits de la raison et du libre examen, et qui fonda la liberté de penser en brisant le joug d'Aristote.

Aussi les opinions de Caméron étaient-elles connues, bien qu'il n'eût encore rien publié, lorsqu'il fut nommé à la chaire de théologie de Saumur. Car dans l'examen qu'il subit (le 8 août 1618) on lui demanda des explications au sujet de la grâce et du libre arbitre [2]. Il répondit qu'il

[1] Du Moulin : «*Camero nunquam erat fessus loquendo, indefatigabilis sermocinator, qui vel Bollanum enecaret taedio. Suas conciones ad duas horas extendebat....*» Bayle.

[2] *Theses de gratia et libero arbitrio disputatae Aug. XII° 1618. una*

regardait la confession de foi des églises réformées de France comme conforme à la parole de Dieu. L'assemblée jugea «qu'il était de bon et droit sentiment, quoiqu'il eût usé de certaines allusions, façons de parler et distinctions qui pourraient donner scrupule.» Pour lui fournir l'occasion de s'expliquer publiquement sur ce point, on lui donna comme sujet de son premier cours le passage du III^e^ chapitre aux Philippiens, v. 12 et 13. «La compagnie, d'un consentement unanime, jugea qu'il avait donné plein et entier contentement en tous ses exercices.» Caméron s'engagea en outre à ne rien enseigner de contraire à la parole de Dieu, à la confession de foi, aux catéchismes, aux liturgies et à la discipline des églises de France.

Ces allusions et façons de parler que les professeurs de Saumur avaient relevées, ne tardèrent pas à se changer en idées nouvelles sur la grâce ou plutôt sur la manière dont opère la grâce dans les élus, et à rencontrer d'ardents adversaires. On l'accusa de pélagianisme; on lui reprocha même de partager les hérésies de Piscator. Ce dernier enseignait que l'obéissance passive de Jésus-Christ seule nous est comptée à justice et non l'obéissance active, qu'il ne devait qu'à Dieu. Cette opinion fut défendue et soutenue par plusieurs théologiens français, par Caméron, David Blondel, Louis Cappel, La Placette, David Parée [1], tandis que les synodes déclaraient que Jésus-

cum duabus praelectionibus habitis a J. Camerone, in-8°, *Salm.* Ce second travail est un développement du Psaume LXVIII, 19. Haag, Art. Caméron.

[1] *Theses XLII theologicae de necessitate satisfactionis Christi pro peccatis. Salm.* 1620. Haag.

Christ, tant par sa vie que par sa mort, et non par sa mort seulement, avait satisfait aux justes exigences de Dieu. Le 18 avril 1620, Caméron eut à l'Isle, près d'Orléans, des conférences au sujet de la grâce avec le théologien Tilénus qui passa plus tard à l'arminianisme; ces conférences, selon la coutume, n'aboutirent à rien et ne servirent qu'à envenimer la dispute.

Voici comment Caméron comprenait la grâce. Conformément à la doctrine de Dordrecht, Caméron enseigne que l'intelligence et la volonté de l'homme sont naturellement corrompues par le péché originel. L'homme ne peut absolument remédier à ce mal qui s'aggrave, par la raison qu'à cette corruption naturelle vient s'ajouter l'habitude de pécher. L'action seule du Saint-Esprit est capable de nous sauver; or, cette grâce, Dieu ne l'accorde pas à tous les hommes, mais seulement à quelques-uns, aux seuls élus; il est impossible aux élus de sortir de cet état de grâce, une fois qu'ils y ont participé; cette grâce, étant irrésistible, doit nécessairement les amener au salut.

Ainsi la doctrine officielle affirme que la grâce opère irrésistiblement la conversion; mais elle ne détermine rien touchant cet acte mystérieux. Caméron voulait s'en rendre compte; il ne pouvait se contenter de la solution de l'Église et essaya d'analyser ce fait comme tout autre fait de la vie religieuse. Loin de voir dans la grâce un acte purement physique (*motus physicus*) il en fit une *suasio moralis* qui pour les élus devient une véritable *persuasio*, acte par lequel Dieu persuade, engage, pousse l'homme, influe sur ses facultés morales pour l'amener à la conversion, et cela de la manière suivante. La grâce agit d'abord sur l'intelligence en l'illuminant. La volonté suivant tou-

jours les impulsions de l'intelligence (*voluntatem semper et ubique sequi ultimum judicium intellectus practici*) obéit à ce mouvement ou n'obéit pas; si elle obéit à cette intelligence illuminée par la grâce de Dieu, l'homme tourne vers ce que son intelligence a reconnu être le bien, sinon il endurcit son cœur. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme et de sa volonté; il ne se laisse pas déterminer physiquement par une action venant du dehors, mais moralement par des jugements et des raisonnements. Caméron limite donc l'action de la grâce à l'illumination de l'intelligence nécessaire pour connaître le bien.

Deux faits résument le système de Caméron : 1° Dieu accorde à chaque homme une espèce de grâce, c'est-à-dire qu'il éclaire son intelligence selon ses besoins pour connaître le bien et pour y arriver; 2° la volonté de l'homme est libre de faire le bien que son intelligence a reconnu comme tel, ou de ne pas le faire. Mais Caméron n'a nullement l'intention de s'éloigner du dogme officiel de Calvin ; il maintient le particularisme calviniste, l'élection de certaines personnes seulement; or, pour ces personnes élues, la grâce devient irrésistible. L'action de cette grâce illumine leur intelligence, mais cette action ne s'arrête pas là, elle pénètre jusqu'à la volonté, de sorte que l'homme dont l'intelligence a été illuminée et régénérée a nécessairement aussi une volonté régénérée qui le pousse à vouloir faire le bien que son intelligence a reconnu comme tel. Que devient alors la liberté de la volonté? la grâce opérant irrésistiblement la transformation de l'intelligence et de la volonté, c'est-à-dire la conversion de l'homme, il est impossible à l'homme d'y résister.

Caméron admet donc deux espèces de grâce : l'une, la

grâce universelle offerte par Dieu à tous les hommes (cette doctrine reprise par son disciple Amyraut devint célèbre sous le nom d'universalisme hypothétique), et l'autre, la grâce particulière qui n'a d'efficace que pour les élus. De son temps [1] déjà on reprochait à ce système de Caméron de n'être qu'une demi-mesure dont on ne voyait pas l'utilité. La corruption de la volonté n'étant que la conséquence de la corruption et du manque de lumières de l'intelligence, Caméron enseigne que l'illumination de cette intelligence est seule capable d'amener la conversion; cependant elle n'a d'efficace que dans les élus. Les écritures et les livres symboliques parlent de «nouvelles forces versées dans la volonté», mais pour Caméron la conversion n'est que la conséquence d'une persuasion morale. Dans cette conversion la volonté, à proprement parler, ne joue aucun rôle, car la grâce particulière, et seule efficace, ne s'arrête pas à l'intelligence, elle détermine aussi la volonté. Si donc la volonté ne se laisse pas déterminer par une cause matérielle, mais par des jugements, des raisonnements et par des preuves morales, nous avons devant nous les idées de Pélage. Si d'un autre côté Caméron enlève à la volonté toute liberté de résister ou de ne pas résister à la voix de Dieu (comme cela arrive dans les élus), il fait remonter à Dieu et le bien et le mal. En effet, si la volonté est l'humble servante de l'intelligence, le péché n'entraîne ni punition, ni condamnation ; car la dépravation et la corruption de l'intelligence ne sont condamnables qu'autant qu'elles ont leur cause dans la volonté, puisque le péché n'est péché

[1] *Defensio de gratia et libero arbitrio, opposita libello, cui titulus est : Epistola viri docti ad amicum, in qua expenditur sententia, Jo. Cameronis. Salm.* 1624. — Schweizer, *Theolog. Jahrb.*, 1853, XII, *Der Pajonismus.*

qu'autant qu'il est librement voulu. Or Caméron laissant la volonté se déterminer par l'intelligence, le péché doit être quelque chose en-dehors de l'homme ou un mal physique, ce que Caméron d'ailleurs n'admet pas et ce qu'il appelle lui-même manichéisme. Adam même ne serait pas responsable à ce compte, car s'il a reçu une illumination surnaturelle, on ne conçoit pas comment il a pu pécher. Si au contraire Dieu lui a retiré cette qualité et cette grâce, c'est Dieu lui-même qui est cause du péché ; enfin si c'est Satan qui a perdu l'homme par le péché, Adam n'est responsable du péché, que s'il a eu la liberté de résister ; or une volonté qui ne serait éclairée et guidée que par une intelligence corrompue et dépravée, ne serait pas capable de résister, ni par conséquent responsable.

Caméron, il est vrai, n'admet pas toutes les conséquences de son système ; il eut beaucoup à souffrir des défenseurs de l'orthodoxie qui ne voyaient pas de bon œil ces essais d'expliquer le dogme officiel. Même après sa mort, Du Moulin parle de lui comme d'un incrédule; avec Zwingle il crut que même les païens peuvent arriver au salut, et qu'on peut être sauvé même dans l'Église romaine, hérésie qu'on ne lui pardonna pas. On la lui eut encore plutôt pardonnée que cette autre thèse que la réforme avait encore besoin d'une réforme.

De son vivant Caméron n'a presque rien publié : après sa mort, Louis Cappel, un de ses élèves, publia quelques cours de théologie et d'exégèse sur certains passages du Nouveau Testament. Ces cours renferment ses idées sur la grâce [1].

[1] *Prælectiones theologicæ in selectiora quaedam loca N. T.*, 1626-1628, 3 vol. in-4°, publiés par Louis Cappel et réimprimés par Spanheim. Haag, Art. Caméron. Schrœkh, V, p. 131.

Amyraut et Pajon vont reprendre les idées de Caméron; ils chercheront à expliquer l'action du S^t^-Esprit dans la conversion de l'homme; c'est surtout Pajon qui poussera les idées de son maître à leurs dernières conséquences; Amyraut ne cherchant qu'à rendre plus acceptable la doctrine de Calvin, construira tout un système avec cette idée de la grâce universelle dont nous avons vu la première forme dans Caméron.

III.

Amyraut.

Amyraut naquit en 1596 à Bourgeuil en Touraine d'une famille très-honorable. Son père, désirant qu'il succédât à un de ses oncles dans la charge de sénéchal de Bourgeuil, lui fit étudier le droit; mais la lecture de l'Institution Chrétienne de Calvin fit sur lui une impression si profonde qu'il abandonna le droit pour la théologie. Il fit ses études à Saumur, où plus tard il devint pasteur, puis professeur et où il paraît être resté jusqu'à sa mort, arrivée en 1684. C'est en 1633 qu'il commença à enseigner; c'est l'année où ses amis, Josué de la Place [1] et Louis Cappel [2], furent nommés professeurs à la même Académie. Ces trois professeurs donnèrent à l'École de Saumur une nouvelle

[1] Josué de la Place, 1596-1655, rédigea une bonne partie des thèses de Saumur avec Amyraut et Louis Cappel : *Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi,* 2 vol., publié en 1664. Josué de la Place avait sur l'imputation du péché d'Adam des opinions particulières. L'homme, selon lui, tout en portant le poids du péché originel, n'en est pas responsable devant Dieu comme s'il avait commis lui-même la première transgression (*Theses theolog. de statu hominis lapsi ante gratiam etc.*)

[2] Louis Cappel, célèbre par ses travaux critiques sur l'A. T. et sa lutte avec les deux Buxtorf sur les Mazoreth et les points-voyelles. *Critica sacra.*

impulsion et la rendirent célèbre. Des jeunes gens de tous les pays réformés y arrivèrent en grand nombre ; car on voit figurer dans le recueil des thèses de Saumur (*Syntagma thesium Salmuriensium*) entre 1640 et 1650 des étudiants originaires de la Suisse, de l'Angleterre de la Hollande et de l'Allemagne. Ce fut la période la plus brillante de l'Académie de Saumur tant par la science de ses professeurs que par le nombre de ses élèves; et la lutte qui s'engagea entre Amyraut et d'autres théologiens français ne contribua pas peu à faire connaître Saumur comme un foyer de science et de lumière.

Voici l'origine du débat. Amyraut, dans une conversation chez l'évêque de Chartres, s'aperçut de l'extrême difficulté de défendre le dogme rigoureux du particularisme calviniste. Un personnage influent qui embrassa plus tard la Réforme, exprima le désir qu'Amyraut publiât, pour le bien de l'Église réformée, la méthode dont il s'était servi pour défendre ce dogme[1]. En 1634 parut, en effet, son premier traité de la prédestination, intitulé : *Brief traité de la Prédestination et de ses principes, par Moyse Amyraut, pasteur et professeur à Saumur. A Saumur,* 1634. Amyraut déclare lui-même que loin de vouloir renverser l'opinion de Calvin sur la prédestination, il la défend plutôt par une nouvelle *méthode* grâce à laquelle il prétend résoudre les difficultés et expliquer le particularisme de Calvin; cette nouvelle méthode a reçu le nom de «*Universalisme hypothétique.*»

Dans une courte préface Amyraut annonce qu'il va exposer sa pensée non spéculativement mais populaire-

[1] Bayle et Amyrant, *Préface des six sermons et de l'Échantillan de la doctrine de Calvin touchant la prédestination.*

ment. Le traité lui-même comprend quatorze chapitres contenant les idées principales suivantes : Dieu, être essentiellement intelligent et source de toute intelligence, conduit les créatures et surtout l'homme, créé à son image, vers le but qu'il s'est proposé. C'est ce qu'on appelle en général *Prédestination* ou *Providence*. La Providence désigne plus spécialement l'acte par lequel Dieu régit et conduit le monde, tandis que la prédestination désigne plus particulièrement l'acte par lequel Dieu mène l'homme au but qu'il s'est fixé (chap. I). La création en général et l'homme en particulier sont destinés à glorifier le Créateur, l'homme est en outre destiné à jouir du même bonheur dont Dieu jouit lui-même (chap. II et III). Mais alors pourquoi Dieu a-t-il permis le péché (chap. IV), qui a fait perdre à l'homme tous les avantages dont Dieu l'avait comblé ? La cause n'est pas à chercher en Dieu ; c'est l'homme lui-même qui est tombé par sa propre faute. Il était libre, ses actions dépendaient de lui-même. Mais Dieu aurait pu lui donner une plus grande intelligence ; pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Dieu ne doit rien à personne. Il aurait pu de même le placer sur une échelle moins élevée, lui refuser les qualités qu'il lui a accordées réellement. La conséquence du péché (chap. V) fut, que l'homme ne pouvait plus par ses propres forces arriver à la perfection et à la sainteté que Dieu exigeait de lui. L'intelligence de l'homme est obscurcie ; l'homme lui-même est devenu l'esclave du péché ; par lui-même il ne peut plus sortir de cet état de corruption. Aussi Dieu lui accorde-t-il son concours par un effet de sa pure miséricorde (chap. VI). Prévoyant de toute éternité la chute de l'homme et sa justice exigeant la mort de l'homme corrompu et perverti

par le péché, il destina son fils à être par sa mort le Sauveur des hommes. Quelle est maintenant la nature de cette miséricorde ou de cette grâce (chap. VII)? Le péché étant général, la grâce offerte devait l'être aussi, elle devait s'étendre à tous les hommes, car «*Jésus-Christ est mort également pour tous*» (Universalisme). Dieu avait résolu de sauver tous les hommes par le sacrifice de Christ «s'ils croient en lui,» aussi Dieu, par cette grâce universelle offerte à tous les hommes, leur donne-t-il physiquement la possibilité de croire, mais non la faculté morale qu'il n'accorde qu'aux seuls élus. Même les païens participent au salut (en ce sens que Dieu s'est aussi révélé à eux), pourvu qu'ils aient une foi entière en la Providence divine et la miséricorde de Dieu, — naturellement toujours dans la supposition qu'ils n'ont pu connaître l'Évangile.

Ainsi la grâce de Dieu destinée à sauver les hommes et résultant du sacrifice de son Fils, est universelle dans son propre principe, c'est-à-dire offerte à tout le monde; mais elle devient particulière dans l'application par l'acceptation ou le refus de l'homme, et elle n'a d'efficace que pour ceux qui ne la rejettent pas. Or cette grâce particulière, c'est Dieu qui l'accorde (chap. VIII), puisque l'homme est par lui-même, à cause de son état de péché, incapable de se l'approprier; et cependant l'homme ne doit s'en prendre qu'à lui-même, s'il n'est pas sauvé, par la raison qu'il n'a pas rempli la condition voulue. — Le sacrifice de Jésus-Christ aurait été inutile, si Dieu n'avait en même temps résolu d'illuminer l'intelligence de certains hommes par sa grâce et son esprit, et de transformer leur volonté (chap. IX): c'est là la base de la prédestination. La justice de Dieu reste intacte et de même sa miséricorde: «car au

«lieu que la grâce universelle regarde généralement tout «le genre humain, la grâce particulière n'en regarde «qu'une partie seulement, et en laisse les autres destitués.» Dieu est-il injuste en n'accordant son pardon qu'aux uns ? Non, car Dieu est libre, il ne doit rien à personne, et nous sommes tous également mauvais et pervers : nous ne pouvons accuser que notre propre corruption : nous ne pouvons savoir les raisons pour lesquelles Dieu agit ainsi. Dieu n'est pas partial en agissant ainsi (chap. X et XI), car il ne trouve rien de bon dans tous les hommes; il leur offre bien sa grâce (universellement), mais en elle-même cette grâce n'a rien d'efficace, elle n'est pas absolue, mais conditionnelle (*voluntas non decernens, prædestinans, sed voluntas præcipiens*) : Dieu invite pour ainsi dire les hommes à l'accepter ; tandis que sa grâce particulière est est un décret absolu (*decretum absolutum*), il transforme si bien nos facultés, intelligence et volonté, qu'il nous est impossible de ne plus croire. Et par là il n'anéantit nullement la nature de la volonté de l'homme ; au contraire l'homme agit toujours avec une liberté entière, son intelligence ayant été illuminée par l'Évangile. La prédestination universelle mais conditionnelle ne sert à rien (chap. XII et XIII) si nous n'avons pas la particulière, qui seule opère notre conversion et qui seule aussi nous donne le salut. Cette doctrine, dit enfin Amyraut en concluant (chap. XIV), ne doit point produire en nous le découragement et l'insouciance. Elle doit même nous réjouir. «Notre salut éternel dépend de cette condition que nous «appelons la foi, cette foi dépend de la grâce de Dieu en «nous et de la puissance de son esprit, cette grâce, cette «puissance de l'esprit dépend du conseil de l'élection de

«Dieu, et ce conseil n'ayant d'autre fondement que sa «volonté est constant et irrévocable : l'événement sursuit «nécessairement. Ce conseil dépend de la libre volonté «de Dieu.»

La doctrine d'Amyraut rencontra de nombreux et d'ardents adversaires. Cet opuscule, à peine publié, suscita de longs débats ; on voulait voir dans ce traité une attaque contre la doctrine établie par le synode de Dordrecht et un acheminement vers l'arminianisme, condamné en 1618. Le simple mot «universalisme» et quelques autres expressions particulières à l'arminianisme, et employées par Amyraut, firent jeter les hauts cris. Genève condamna cet écrit déjà en 1635. A la vérité, ce terme d'*universalisme hypothétique* pouvait aussi bien être appliqué à la doctrine d'Arminius ; mais la différence entre les deux opinions est essentielle. Amyraut maintient ce qu'on a appelé le particularisme de Calvin à côté de la grâce accordée réellement par Dieu au petit nombre de ceux qu'il a élus selon son bon plaisir; il admet, pour expliquer cette prédestination, une grâce offerte à tous les hommes, sous la condition de la foi, grâce qui ne sauve pas réellement, puisqu'elle n'est qu'une simple invitation. L'arminianisme, au contraire, admet une grâce universelle *et* conditionnelle *(gratia universalis sub conditione fidei)* qui doit remplacer la doctrine orthodoxe *(gratia particularis absoluta)*. Amyraut ne fait qu'ajouter à cette grâce particulière absolue un universalisme idéal, *gratia universalis hypothetica, id est sub conditione fidei.* D'après lui, il y a donc en Dieu une volonté, qui veut que tous les hommes soient sauvés, s'ils ont la foi, condition que les hommes auraient pu remplir, s'ils n'étaient pas nés dans la corruption; de sorte que nul d'entre eux n'est

sauvé réellement (*actu*) par cette grâce. A côté il y a la volonté particulière de Dieu qui de toute éternité veut le salut d'un certain nombre de personnes choisies par lui, et la condamnation des autres. Cette synthèse d'un particularisme réel et d'un universalisme purement idéal, cette adjonction d'une grâce universelle à la grâce particulière de la doctrine orthodoxe, est ce qu'il y a de saillant dans la doctrine d'Amyraut. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'on l'ait accusé d'arminianisme ; son système semblait à première vue annuler le particularisme orthodoxe.

Mais Amyraut démontre lui-même que sa doctrine est conforme à la pensée de Calvin ; il le fait dans les *Six sermons de la nature, estendue, nécessité, dispensation et efficace de l'Évangile* qu'il publia en 1636 avec un petit traité intitulé : *Eschantillon de la doctrine de Calvin touchant la prédestination.* Il réfute les opinions que les adversaires avaient attribuées à Calvin : 1° que Dieu créa l'homme pour le seul plaisir de le condamner, que l'homme devait nécessairement se rendre coupable de péchés, de même qu'une pierre lancée doit nécessairement tomber. Calvin, répond Amyraut, nous dit au contraire que c'est l'amour de Dieu qui a créé le monde et l'homme. S'il parle d'hommes prédestinés à être condamnés, c'est qu'il ne parle pas de l'homme tel qu'il a été créé, mais de l'homme après sa chute. Dieu la prévoyait cette chute ; mais celle-ci est un effet de la libre volonté de l'homme ; il serait insensé d'en accuser Dieu, quand la propre conscience de l'homme le condamne ; 2° que Dieu a donné aux hommes une loi à laquelle il leur est impossible d'obéir, et que cependant il les punit en vrai tyran pour chaque infraction. Nous n'avons pas le droit de nous plaindre,

dit-il, si Dieu nous abandonne à nous-mêmes, et encore moins si par pure miséricorde il accorde son secours à quelques-uns; 3° qu'il a envoyé son Fils non pour expier les péchés des hommes, mais seulement pour sauver un petit nombre d'élus. Calvin, répond Amyraut, distingue deux sortes de grâce, l'une qui n'est qu'une simple inclination de Dieu vers ceux qui se repentent, l'autre qui existe même sans cette dernière condition ; la première est universelle, la seconde particulière. La réprobation n'est pas un effet de la prédestination, elle n'est que la suite naturelle du péché ; tandis que l'élection dépend uniquement de la grâce de Dieu, Dieu en est la cause efficiente.

Tout gravite autour de cette question : Puisque Dieu dans sa miséricorde offre sa grâce à tous les hommes, d'où vient-il que les uns l'acceptent, et que les autres la rejettent? Pélage fait dépendre cette acceptation et ce refus de l'homme qui se décide lui-même; S'-Augustin et Calvin, de Dieu qui convertit réellement les uns, tandis que les autres ne sont qu'invités à saisir le salut. Les disciples de Pélage enseignent donc que Dieu, en offrant le salut à tous les hommes, laisse à chacun la liberté de l'accepter ou de le refuser; les disciples de S'-Augustin, au contraire, que l'homme ne peut absolument rien pour son salut, la volonté et la puissance de Dieu (*decretum absolutum*) accordant «le vouloir et le parfaire» par un pur don de sa grâce. Amyraut reste donc fidèle à la pensée de Calvin, même en y ajoutant son universalisme hypothétique : il maintient toujours le décret absolu de Dieu qui sauve seulement un certain nombre de personnes, tandis que les autres sont abandonnées à elles-mêmes. Il eut beau pourtant se réclamer du nom de Calvin, et ré-

péter qu'il n'enseignait rien de contraire aux dogmes reçus, il ne put convaincre ses adversaires et la question fut portée devant le synode national d'Alençon, 1637.

Plusieurs députés du synode ne parlaient de rien moins que de suspendre le professeur de Saumur. Mais à cette époque déjà il s'opérait dans les croyances de l'Église réformée en France, un changement dont la cause principale doit être cherchée dans la défense faite par le gouvernement de Louis XIII aux étudiants, de sortir de leur pays pour faire leurs études dans les universités de Hollande et de Suisse, et dans celle d'admettre des étrangers aux chaires françaises. Les étudiants se virent donc dans la nécessité de faire leurs études dans l'une des trois académies de France : Saumur, Montauban et Nimes. La première, qui était la plus célèbre, réunit aussi le plus grand nombre d'élèves ; Caméron y professait des principes d'une tolérance assez large ; il en résulta naturellement un changement dans les opinions des théologiens français. Amyraut comptait donc de nombreux amis. Testard, pasteur à Blois, l'historien Blondel, le secrétaire du synode, ses collègues et d'autres partageaient entièrement ses opinions; la plupart des députés ne virent rien de périlleux dans cette nouvelle façon de présenter le dogme de la prédestination de Calvin. La communauté de Saumur même rendit un témoignage éclatant en faveur d'Amyraut.

Les théologiens étrangers furent des adversaires d'autant plus violents. Pierre Du Moulin, professeur à Sedan[1], et défenseur infatigable des articles de Dordrecht, présenta dans un écrit les passages suivants tirés des écrits d'Amyraut comme contenant des erreurs graves : «Qu'il

[1] Sedan appartenait alors au duc de Bouillon.

n'est pas absolument nécessaire à salut d'avoir une connaissance claire de Jésus-Christ; — que Jésus-Christ est mort également et indifféremment pour tous les hommes; — que les réprouvés peuvent être sauvés s'ils veulent; — que Dieu a des conseils et des décrets qui ne produiront jamais leur effet; — que Dieu a ôté aux hommes leur impuissance naturelle pour croire; — qu'il les a convertis à soi; — qu'il fait dépendre l'efficace de l'esprit qui régénère, d'un conseil qui peut changer [1].»

Le gendre de Du Moulin, André Rivet, professeur à Leyde, signa avec lui cette accusation. En même temps, le corps ecclésiastique de Genève et les Facultés de Hollande écrivaient lettres sur lettres au synode d'Alençon, démontrant le péril des idées nouvelles d'Amyraut et la nécessité d'étouffer en son germe cette hétérodoxie qui menaçait d'envahir toute l'Église réformée. La Suisse et la Hollande s'accordaient à déclarer que les expressions de «*gratia universalis, voluntas dei conditionata, redemtio et vocatio universalis,*» étant des expressions employées dans le système arminien, ne pouvaient sans danger être prononcées par un réformé orthodoxe. «D'ailleurs la doctrine d'Amyraut est remplie de contradictions, elle est ridicule et anthropomorphistique. Dans quel but, écrivait-on, cet universalisme qui, à proprement parler, est inutile, puisqu'il est basé sur une hypothèse impossible (*conditio impossibilis*)? C'est Lazare qui veut sortir par lui-même de son tombeau, quoiqu'il ait reconnu son impuissance [2].» Enfin, on accusait ouvertement Amyraut

[1] Aymon, *Syn. nat.*, 604.

[2] Ou bien on rappelait la figure mythologique de Tantale: «*Dabo Tantalo in mediis undis siticuli potum, si possit fugientia flumina captando figurire.*»

d'Arminianisme, de Pélagianisme, de Socinianisme. Ainsi, tandis que les uns ne voyaient dans cette grâce universelle (*qua actu nemo salvatur*) qu'une inconséquence tolérable et pardonnable, les autres, surtout les Suisses, ne voulaient aucunément la souffrir, même lorsque les membres les plus influents de l'Église de France leur eurent écrit qu'Amyraut serait depuis longtemps suspendu de ses fonctions, s'il enseignait autre chose que ce qui est contenu dans les articles de foi de Dordrecht.

Amyraut et Testard accusés, se défendirent devant le synode. Ils expliquèrent leur manière de voir. «Jésus-Christ est mort pour tous les hommes suffisamment, mais efficacement seulement pour les élus; son sacrifice expiatoire a un mérite infini et suffit amplement à la réconciliation des pécheurs du monde entier avec Dieu, mais sa mort ne profite qu'aux croyants. De cette manière, tous ceux qui sont appelés par la prédication de l'Évangile à jouir, par la foi en Jésus-Christ, des fruits et de l'efficace de sa mort, et ceux auxquels Dieu présente tous les moyens d'y arriver, s'ils persistent dans leur incrédulité, n'ont à chercher la cause de leur condamnation qu'en eux-mêmes, et non dans l'insuffisance de la mort de Jésus. Mais les élus seuls jouissent des fruits de sa mort et reçoivent seuls la foi qui justifie, et qui doit les amener inévitablement à la félicité éternelle. Il y a donc la grâce objective et la grâce subjective; la première seule est universelle, parce qu'elle offre le salut à quiconque se repent et arrive à la foi; la seconde se manifeste comme influence morale et non comme influence physique et aveugle; elle est particulière aux élus, car c'est le S^t^-Esprit qui agit directement et irrésistiblement en eux.» Le synode se con-

tenta de cette explication; il ne demanda que la suppression de ces mots : «Jésus-Christ est mort également pour tous,» pour éviter tout sujet de discorde. On ne trouva donc aucune hétérodoxie dans cette manière de voir. Amyraut devait encore expliquer bien nettement que cette grâce universelle n'est pas une prédestination de décret (*voluntas decreti*), mais une invitation (*voluntas præcepti, ethica*) : «Croyez et vous serez sauvés,» et que, parce que nous sommes corrompus de nature, personne ne peut être sauvé uniquement par cette grâce universelle. Amyraut souscrivit volontiers à ces explications.

A ceux qui lui reprochaient d'avoir dit qu'il n'est pas absolument nécessaire au salut d'avoir une connaissance claire de Jésus-Christ, Amyraut répondit que de fait l'objet du salut a été révélé à tous les peuples et à toutes les époques, sinon «*distincté*», du moins «*confusé et obscurius*». Tous les hommes sachant qu'en Dieu seul nous trouvons miséricorde et pardon, pourraient acquérir par là le salut; car Dieu n'exige de chacun la foi que dans la mesure de sa connaissance. Et puisque tous sont corrompus et refusent ce salut, la faute n'en est à chercher qu'en eux-mêmes, quoiqu'ils ne puissent agir autrement; ils n'ont pas à se plaindre, si Dieu n'accorde ce salut subjectif qu'aux élus. D'ailleurs, là où l'Évangile a été révélé, la croyance à une grâce universelle et indistincte ne suffit plus; Amyraut va jusqu'à sacrifier le terme de foi pour désigner cette croyance vague et obscure.

Enfin, Amyraut et Testard déclarent qu'ils ne voient dans leur universalisme hypothétique que la volonté manifestée de Dieu telle qu'ils l'ont comprise, quand il est dit : «Tous ceux qui croient en moi, seront sauvés.» Ils

n'ont adopté ce terme que pour expliquer leur pensée «humainement parlant» (*per modum concessionis, modo accomodationis*). Du reste, ils rejettent les erreurs de ceux qui voient dans la foi et dans la sanctification non une action de la volonté de Dieu, mais simplement une condition et une cause du salut. Amyraut se déclara prêt à ne plus se servir du terme de «décret conditionnel et révocable», et à le remplacer par celui de «volonté».

Le synode, après avoir entendu la défense des deux accusés, ne fut nullement disposé à les suspendre de leurs fonctions, quoiqu'un certain nombre de députés eussent appuyé cette motion, parce qu'on craignait un schisme. On se contenta donc de les prier de s'abstenir de certaines expressions qui pouvaient scandaliser quelques-uns, ou au moins de ne s'en servir qu'en les expliquant suffisamment. Le modérateur du synode d'Alençon, Benjamin Basnage, leur donna la main d'association, et le synode les renvoya l'un et l'autre honorablement en leur recommandant la discrétion et la prudence, et en imposant aux deux partis un silence qui du reste fut mal gardé.

Le synode d'Alençon avait eu lieu en 1637; déjà en 1638 les disputes recommencèrent. Les théologiens étrangers ne tarissaient pas d'invectives contre Amyraut et la décision du synode. Ceux de Zurich rappelaient leurs étudiants de Saumur, bien que les pasteurs de Paris leur eussent écrit que si Amyraut avait enseigné autre chose que la doctrine établie par le synode de Dordrecht, il ne serait plus ni professeur, ni pasteur [1]. Ceux de Berne, de

[1] 1647, *Nemo inter nos reperitur, qui non synodi Dordracenae canonibus per omnia assentiat, nec si quis ab iis dissentire comperiretur, ab*

Bâle, de Genève et les universités de Hollande voulaient absolument voir dans les innovations d'Amyraut un acheminement vers l'arminianisme. Pierre Du Moulin publia un : *Examen de la doctrine de Messieurs Amyraut et Testard touchant la prédestination et les points qui en dépendent. Amst.* 1638. Il se plaint dans ce traité qu'Amyrant ait favorisé l'arminianisme, «il est vrai, sans le vouloir.» Amyraut dut répondre à ces attaques, malgré la promesse faite au synode de laisser tomber ces débats; Du Moulin d'ailleurs avait le premier rompu l'accord. Il le fit dans deux écrits : *De Providentia Dei in malo. Salm.* 1638 [1], et *Defensio doctrinæ Jo. Calvini de absoluto reprobationis decreto. Salm.* 1641.

Avec Du Moulin prirent parti contre Amyraut : André Rivet, qui publia une : *Synopsis doctrinæ Amyraldi et Pauli Testardi de natura et gratia cum A. Riveti considerationibus et judiciis academiarum fœderati Belgii* (Du Moulin fut pourtant assez franc pour écrire à son gendre que ce point de vue d'Amyraut n'était pas dangereux pour le dogme) [2]; Vellejus, Heidegger, P. Jurieu : *Jugements sur les méthodes rigides et relâchées d'expli-*

ecclesiis nostris, quae iis tanta animorum consensione in synodis nationalibus Aleziana et Carentonensi subscripserunt ullo modo ferretur. Schweizer, *Theol. Jahrb.*, XI, p. 83.

[1] Il existe dans le recueil des thèses de l'Académie de Saumur, un travail qui porte le même titre : *De Providentia Dei in malo,* I, 183. «Dieu permet le péché, veut dire qu'il cesse d'agir en nous, de sorte que nous sommes abandonnés à nous-mêmes. Il n'est pas, il est vrai, la cause du péché, mais s'il l'a permis, c'est qu'il avait ses raisons que nous ne pouvons connaître.» Sur ce point, Amyraut ne s'était pas éloigné de la doctrine officielle.

[2] «*Si sint quaedam adhuc controversa circa gratiam illam universalem, per quam nemo salvatur actu, talia sunt, quae meo judicio tolerari possunt.*»

quer la providence et la grâce; Guillaume Rivet, François Turretin et Frédéric Spanheim. Amyraut comptait parmi ses amis : Jean d'Aillé : *Apologia pro duabus ecclesiarum in Gallia protestantium synodis nationalibus Alensonensi anno* 1637 *et Carentonensi* 1645 *habitis adversus Fr. Spanheimii Exercitationes de gratia universali. Amst.* 1655; David Blondel : *Actes authentiques des synodes de France. Amst.* 1655; Paul Testard, Josué de la Place et Louis Le Blanc : *Theses theol. de ordine decretorum divinorum et de gratia sufficiente et efficace.*

En 1644 et 1645 s'assembla un nouveau synode à Charenton, près de Paris; il dut de nouveau s'occuper de cette affaire [1]. Amyraut fut accusé d'avoir par ses écrits rompu le silence qui avait été décrété au synode d'Alençon. Amyraut renvoya le reproche à ses adversaires; d'ailleurs, disait-il, il n'avait répondu qu'aux théologiens étrangers. Le synode se montra peu disposé à écouter ces plaintes et se contenta de renouveler la défense de «disputer sur des questions inutiles, qu'on ne propose que par pure curiosité et pour faire paraître la subtilité de son esprit.» On engagea les théologiens, sous peine de la censure ecclésiastique, à ne publier ni livres, ni thèses, ni disputations académiques sur la doctrine de la grâce universelle; mais on permit à Amyraut de répondre aux accusations venues de l'étranger.

De retour à Saumur, Amyraut, tout en s'occupant de travaux plus utiles, continua à repousser avec autant d'adresse que de modération les attaques de ses adversaires, surtout de Fr. Spanheim [2], par les publications

[1] Aymon, II, 663.

[2] Spanheim, d'abord professeur à Genève, puis à Leyde, *Disputatio de gratia universali,* 1644. — *Exercitationes de gratia universali,* 1646.

suivantes : 1645, *Defensio doctrinæ de gratia universali ut ab orthodoxis explicatur et doctrinæ de gratia particulari ut ab Calvino explicatur defensio.* — *Exercitatio de gratia universali,* 1646. — *Declaratio fidei contra errores Arminianorum,* 1646. — *Disputatio de libero hominis arbitrio,* 1647. — *Specimen animadversiorum in Exercitationes de gratia universali,* 1648. La Suisse fut mécontente de l'indulgence du synode national à l'égard d'Amyraut; on disait que la nouvelle méthode de Saumur sentait l'arminianisme, et qu'elle troublait la paix de l'Église. Les pasteurs de Paris répondirent à toutes ces attaques que le fondement de la foi chrétienne et réformée n'avait jamais été attaqué. La théorie d'Amyraut, après avoir rencontré d'ardents adversaires, fut adoptée par Mestrezat, Le Faucheur, Claude, Du Bose et autres; elle pénétra même jusque dans l'université de Genève par Mestrezat et Trouchin, appelés comme professeurs à Genève. Amyraut parvint, grâce aux efforts d'un personnage haut placé, à se réconcilier avec Vincent et Guillaume Rivet, et en 1655 même avec son plus grand ennemi, Du Moulin. Deux ans plus tard, il fit un voyage à Paris pour demander à Mazarin la convocatiou d'un nouveau synode, qui devait être le dernier, et qui se réunit effectivement à Loudun, 1659. Amyraut et D'aillé, le président du synode, accusés d'hérésie, furent de nouveau absous. On se promit d'oublier tous ces débats et on engagea les deux théologiens à employer leurs talents à la gloire de Dieu et à l'édification de l'Église. Amyrant ne survécut pas longtemps à la fin de la lutte qu'il avait suscitée; il mourut le 4 janvier 1664.

Sa mort mit un terme à cette controverse en France,

mais non en Suisse. L'Église de ce pays se crut appelée à défendre l'orthodoxie menacée par les erreurs de l'école de Saumur. Dès 1647 on commença à rédiger à Genève des articles de foi orthodoxes pour se garantir contre l'esprit novateur. Philippe Mestrezat et Louis Tronchin furent invités à enseigner d'après l'ancienne tradition de l'Église de Genève. Bientôt on eut l'idée de rédiger une espèce de concorde, comme autrefois le *Consensus Tigurinus* entre Calvin et Bullinger. Buxtorf, Heidegger et d'autres théologiens se réunirent à Aarau en 1675 pour agir contre les doctrines enseignées à Saumur; ils ne nommèrent personne, pour ne pas amener une sorte de schisme entre eux et leurs frères du dehors. Cet écrit reçut le nom de *Formula Consensus*.

On désapprouva :

1° Les essais de critique de l'Ancien Testament (de Cappel). Le texte hébraïque est inspiré jusqu'en ses points-voyelles.

2° L'universalisme hypothétique (d'Amyraut). Les Écritures enseignent positivement que le décret du salut, accompli par Jésus-Christ, ne concerne que les élus; les réprouvés sont perdus à jamais, *ut Esau, quem Deus æterno odio prosecutus est* [1].

3° La doctrine des trois alliances (d'Amyraut)[2].

[1] L'universalisme idéal d'Amyraut passe aux yeux de ses adversaires pour être réel, soit qu'ils n'aient pas compris sa pensée, comme semble le faire croire une parole de Du Moulin : «Ses dogmes sont que Dieu désire que ceux la soyent sauvez, lesquels il ne veut pas sauver,» soit qu'on ait supposé que derrière cet universalisme idéal se cachait un universalisme réel.

[2] *Syntagma Thes. Salm.*, I, 213 : *De fœderibus tribus divinis.* Amyraut distingue trois alliances de Dieu avec les hommes : la première est celle d'Adam avant le péché (*fœdus naturale*); la seconde est l'alliance de la loi (*fœdus legale*), et la troisième, l'alliance de l'Évangile (*fœdus evangelicum*.

4° La doctrine (de la Place) de l'imputation immédiate.

5° La doctrine (d'Amyraut) que Christ est mort pour tous et que par son mérite il a acquis le salut pour tous, bien que tous ne participent pas à ce salut, car Christ n'est mort que pour les élus.

6° La doctrine (de Piscator) de l'obéissance passive de Jésus-Christ.

7° L'opinion (d'Amyraut) que l'élection dépend non-seulement de la prédication de l'Évangile, mais aussi des œuvres de la nature et de la Providence, et qu'elle est générale.

8° Enfin la doctrine (d'Amyraut) que l'homme peut croire *physice,* mais qu'il a une *impotentia moralis,* que Dieu doit écarter. Cette impuissance de croire n'est pas uniquement morale, mais naturelle, parce que les hommes sont de nature enfants de la colère de Dieu.

Comme appendice, on exhorte sérieusement les pasteurs et les professeurs à n'enseigner que ce qui est contenu dans la parole de Dieu, la confession helvétique, les livres symboliques et les canons de Dordrecht. Cette nouvelle formule de concorde fut érigée en symbole en 1675 et introduite à Genève en 1679; mais elle ne fut publiée qu'en l'année 1714.

Cette étude nous a donc montré qu'Amyraut place à côté de la grâce particulière, comme décret absolu, une grâce universelle qui n'est autre chose que le plan de grâce, par lequel Dieu veut que celui qui croit sera sauvé. Les deux faits, quoique essentiellement différents, ont leur cause en Dieu. Amyraut leur donne indistinctement les noms de *décret* et de *prédestination*. Le synode d'Alençon,

voulant remédier aux erreurs et aux méprises, auxquelles donnait lieu la théorie d'Amyraut, désigna par le terme de prédestination et de décret la résolution que Dieu a prise à l'égard de chaque individu; quant à la grâce universelle que Dieu offre à tout le monde, il veut l'appeler tout simplement *voluntas dei,* et il entend par là, une volonté révélée. Amyraut d'ailleurs, dans tous ses écrits, sépare avec soin sa propre cause de celle des adversaires de l'Église réformée. En effet les Sociniens nient toute espèce de prédestination; il n'admettent qu'une résolution de Dieu de sauver les hommes; ce salut dépend de conditions que l'homme peut remplir s'il veut; Dieu n'a rien prévu ni rien établi d'avance. Arminius admet, il est vrai, et fait entrer dans l'économie du salut une prédestination de personnes; mais cette dernière n'est pas absolue, elle est conditionnelle. L'Église luthérienne prétend que Dieu a offert sa grâce à tous les hommes, mais qu'il a aussi prédestiné les personnes; seulement cette prédestination n'est pas absolue, elle est déterminée par Dieu qui prévoit si tel ou tel acceptera ou refusera le salut offert. L'Église réformée enfin, admet une grâce universelle révélée aux hommes et une prédestination absolue, car Dieu selon son bon plaisir s'est choisi dans l'humanité, également pervertie par le péché originel, un certain nombre de personnes, auxquelles il accorde la foi qui mène au salut; les autres ne reçoivent pas ce secours et sont par là même destinées à la perdition. Amyraut reste fidèle au dogme de Calvin; il ne fait que changer la méthode d'enseignement, comme il le dit lui-même. Cette doctrine affecte si peu le particularisme calviniste qu'on est tenté de se demander ce qu'Amyraut pensait gagner avec cette nouveauté. Il ré-

pond qu'on peut plus facilement se défendre contre les accusations des adversaires, surtout contre le reproche si souvent reproduit, que la doctrine réformée fait de Dieu l'auteur du péché. En tout cas, les adversaires de la prédestination qui ne voyaient dans sa doctrine qu'une nouvelle méthode pour expliquer le dogme calviniste, ont bien mieux jugé que ceux qui voulaient y voir une hétérodoxie. Du Moulin, Rivet, ne voyaient d'abord dans le professeur de Saumur qu'un disciple d'Arminius; vers la fin ils se sont réconciliés avec lui, et certes ils ne l'auraient pas fait, si Amyraut avait réellement enseigné quelque chose de contraire au dogme orthodoxe.

L'universalisme d'Amyraut n'est en réalité que le principe chrétien que les pécheurs sont sauvés par la foi; mais Dieu n'accorde la foi et les moyens d'arriver au salut qu'à ceux qu'il a élus de toute éternité : tous les orthodoxes auraient signé ces deux thèses. En outre, Amyraut veut démontrer aux non-élus que la cause de leur réprobation n'est à chercher qu'en eux-mêmes; ils sont incapables, il est vrai, de remplir la condition voulue, mais c'est leur corruption naturelle et leur dépravation morale qui en sont la cause.

Peut-être ne faut-il pas passer sous silence la tendance d'Amyraut à établir une union entre les différentes églises. En maintenant son principe d'universalisme, il se flattait peut-être d'y arriver. Le dogme rigoureux de la prédestination, tel que Calvin l'avait établi, ne pouvait que mettre un obstacle à toute union; mais en faisant ressortir ce qu'il y avait de commun aux diverses églises, Amyraut pensait réussir, d'autant plus qu'il demandait une union sans fusion, c'est-à-dire laissant à chaque église ses opi-

nions particulières quant aux dogmes, ~~choses~~ qui ne sont pas nécessaires au salut. Vers la fin de sa vie surtout, cette idée l'occupa. En 1662 parut à Saumur son *Irenicum*, avec une préface dédicatoire adressée aux théologiens de l'Église luthérienne de Marbourg et de Rinteln. Il montre que l'Église réformée ne peut et ne veut avoir aucun rapport ni avec l'Église romaine, ni avec les Anabaptistes, ni avec les Sociniens [1], ni avec les Arminiens [2]. Mais, dit-il, nous n'avons aucune raison d'éviter une union avec l'Église luthérienne; seulement il faudrait ne pas s'arrêter au zèle polémique de quelques-uns, mais s'en tenir aux déclarations officielles de la foi. Quant au dogme de la prédestination qui a été jusqu'à présent une des principales causes de séparation des deux églises, Amyraut remarque que les luthériens admettent aussi une grâce objective (*gratia communis interior*) qu'ils distinguent de la grâce efficace. Ce principe étant le même pour les deux églises, il ne voit pas pourquoi, sur ce point du moins, elles ne pourraient s'unir, l'une et l'autre faisant dépendre la grâce de Dieu seul. Mais Amyraut abandonne ici le terrain calviniste; il passe sous silence le point fondamental de la doctrine réformée, le particularisme de Calvin, et s'appuie essentiellement sur son universalisme hypothétique, qui chez lui, n'est pas réel, et qui, il ne cesse de le répéter, n'est qu'une méthode pour expliquer convenablement l'idée de Calvin.

Le danger que les théologiens suisses avaient signalé

[1] *Qui postquam Christum negarunt esse ejusdem essentiae cum deo, ei tamen eumdem cultum tribui volunt, qui vero et aeterno deo debetur.*

[2] Qui en affaiblissant la corruption naturelle de l'homme, font dépendre l'efficace de la grâce de notre bon plaisir.

n'était donc pas absolument imaginaire. Car il suffirait d'un déplacement successif du centre de gravité, il suffirait d'accentuer un peu plus la grâce universelle et conditionnelle et de perdre un peu de vue la grâce particulière et absolue pour renverser complétement la doctrine orthoxe et ouvrir les portes à l'universalisme et au sémi-pélagianisme. Le pajonisme en est la preuve.

Amyraut, il est vrai, est toujours resté dans les bornes tracées par Calvin et le synode de Dordrecht quant au dogme de la prédestination. Il céda sur quelques points devant le synode de Charenton, mais sur d'autres il resta inébranlable. Nous avons vu par exemple que le sens trop étendu qu'il avait donné au mot foi avait été critiqué. Il n'attacha à ce point aucune importance, et se déclara prêt à ne se servir du terme de foi qu'en parlant de l'objet du salut distinct, biblique et révélé, et non d'une connaissance obscure et générale de Dieu. Il maintint au contraire cette autre innovation que la foi dépend de l'intelligence et non de la volonté : *fidem in intellectu colloco, non autem in voluntate — fides est conversio hominis per intellectus illuminationem.* La doctrine officielle dit que le Saint-Esprit illumine l'intelligence, mais qu'il agit aussi immédiatement sur la volonté. Le résultat est le même, car pour Amyraut l'intelligence illuminée par le Saint-Esprit agit sur la volonté, parce que la volonté dépend toujours de l'intelligence. Or, qu'est-ce que la foi? Amyraut répond conformément à son principe que croire, c'est être persuadé de la vérité d'une chose [1]; c'est un acte rentrant dans les attributions de l'intelligence. L'Évangile est l'objet à connaître. Dieu seul, il est vrai, peut

[1] *Theses Salmur.*, II, p. 93. *De fidei causa efficiente.*

le révéler, parce que cet évangile est surnaturel, mais une fois révélé, notre intelligence peut le comprendre. Les démonstrations, les raisonnements, les exhortations n'ont aucun effet sur une intelligence naturellement corrompue, il faut que Dieu intervienne et illumine l'intelligence pour la rendre capable de saisir et de comprendre l'objet qui lui est présenté dans l'Évangile. L'intelligence comme telle ne peut saisir qu'un objet qui lui vient du dehors et se rendre à la vérité qui se présente.» Amyraut distingue donc essentiellement la grâce objective et la grâce subjective. Cette dernière nous rend seule accessibles à la grâce objective qui est contenue dans l'Évangile.

Amyraut a évidemment avancé d'un pas, en faisant dépendre la conversion de la prédication de la Parole, prise comme grâce objective. Dans une autre thèse il dit[1]: «L'action du S^t^-Esprit sur nous se manifeste pour le fait que nos intelligences, enveloppées d'ignorance et de brouillard, distinguent la lumière divine dans cet objet qui est la Parole de Dieu. Cette parole s'appelle lumière, vérité, doctrine, et sagesse. La lumière ne peut être saisie que par les yeux, la vérité, la doctrine et la sagesse par l'intelligence qui n'est autre chose que la recherche du vrai et du faux. Or, cette action du S^t^-Esprit qui affecte notre esprit s'appelle illumination ; celle-ci en dernière analyse repose et est basée sur le jugement et les preuves. Les saintes-écritures n'ont donc d'effet sur nous que par leurs preuves convaincantes.» Amyraut considère donc la Bible comme n'ayant d'efficace sur nous que par ses preuves, et l'illumination, qu'il nous faut pour distinguer ces

[1] *Theses Salmur.*, I, 125. *De Testimonio, quo spiritus sanctus scripturarum divinitatem in mentibus hominum obsignat.*

preuves, n'est que l'effet de la lumière renfermée dans les saintes-écritures.

Pajon adoptant les idées de ses deux maitres, Caméron et Amyraut, ne fera que les développer logiquement. Il le fera, croyant comme Amyraut rester toujours fidèle au dogme calviniste.

IV.

Le Pajonisme.

La grande difficulté pour les théologiens de Saumur, le problème qu'ils s'étaient posé, était d'expliquer le «bon plaisir», le décret absolu par lequel Dieu accorde sa grâce aux élus seuls et la refuse au plus grand nombre. D'abord Caméron avait émis l'opinion psychologique que la volonté obéit toujours à l'intelligence. Le péché a donc pris naissance par suite d'un trouble de la raison ; l'homme ne peut se convertir qu'autant que cette raison aura été éclairée. On voulait démontrer par là que la grâce, qui amène la conversion, n'est pas une influence aveugle et physique (*motus brutus*), mais une influence morale (*efficacia logico-moralis*). — Amyraut ajouta à l'explication de Caméron un nouvel élément : Dieu offre sa grâce à tout le monde ; l'homme est donc sans excuse, s'il ne l'accepte pas. — La conséquence que Pajon en tirera c'est que la grâce subjective ou particulière, en tant que séparée de l'objective, est inutile.

Claude Pajon, né à Romarantin en 1626, fit ses études à Saumur. En 1664 il fut nommé pasteur à Machenoir dans le Dunois. Il fut envoyé comme député au synode d'Anjou à Saumur (1665). C'est là qu'il manifeste pour la

première fois ses opinions [1]. Néanmoins on lui donna une chaire de professeur, celle d'Amyraut probablement. Mais il ne resta que deux ans à Saumur. Craignant le même sort qu'Amyraut, et comprenant que ses adversaires ne se tairaient jamais, il donna sa démission en 1668 et accepta une place de pasteur à Orléans, où il mourut en 1685.

Pajon n'a jamais publié ses opinions, et cependant elles se propageaient lentement parmi les pasteurs réformés de France et lui gagnaient de jour en jour de plus nombreux adhérents, grâce surtout à des conférences particulières. Ses ennemis n'y virent qu'une détestable hérésie, et déclarèrent qu'on ne pouvait la tolérer plus longtemps. Pajon et Lenfant, un de ses disciples, eurent une entrevue avec Claude, pasteur à Paris. Une discussion s'engagea, et Pajon exposa devant quelques pasteurs et anciens de Paris tout son système (Entrevues du 15, 22 et 29 juillet 1676). Daillé, Claude, Mesnard, Jurien et Dubosc, s'érigeant en tribunal, préparèrent une condamnation. Elle fut prononcée par les synodes provinciaux de l'Ile-de-France (Clermont, 26 août 1677), de Normandie (Rouen, 8 septembre), de Touraine et d'Anjou (Saumur, 28 octobre), de Berry, de Bretagne, de Picardie, de Champagne et par l'Académie de Sedan. On défendit «à tous les ministres, proposants et autres, de rien enseigner concernant le concours de la Providence et l'opération du S^t^-Esprit dans la conversion de l'homme.» En outre tous les étudiants des académies devaient signer l'abjuration de la doctrine condamnée. Les pasteurs français même, que l'oppression toujours croissante du gouvernement de Louis XIV chassait de leur patrie, furent obligés, s'ils voulaient être

[1] Sermon sur 2 Corinth. III, 17, prêché devant le synode, 1666.

placés en Hollande, d'attester qu'ils n'étaient pas disciples de Pajon.

Le problème que Pajon s'est posé est de chercher comment Dieu intervient dans le monde en général et dans la conversion de l'homme en particulier. Voici sa solution:

«1° Tous les hommes naissent pécheurs et corrompus. 2° Cette corruption s'augmente chaque jour par les péchés particuliers des hommes, si ce n'est que Dieu en arrête les progrès par la puissance de son esprit. 3° L'homme ne peut se convertir sans une grâce efficace qui produise en lui le vouloir et le parfaire. 4° L'efficace de cette grâce qui nous convertit, ne dépend point de la détermination de l'homme, mais elle est efficace par elle-même, elle opère irrésistiblement la conversion. 5° Cette grâce n'est pas une lumière extérieure seulement, mais une lumière intérieure, qui pénètre lentement, qui le remplit nécessairement de la connaissance du vrai bien, et entraîne par là aussi nécessairement la volonté, de manière que celle-ci se détache de l'amour des choses et se donne entièrement à l'amour de Dieu. 6° Quoique cette grâce soit irrésistible, néanmoins la conversion qu'elle opère en nous est toujours un mouvement très-libre de notre volonté, parce que notre intelligence a reconnu que c'est notre souverain bien que de suivre l'Évangile de Jésus-Christ. Ainsi l'homme peut y résister, s'il veut, mais il est impossible, quand cette grâce efficace est posée, qu'il ait la volonté d'y résister. 7° Pour nous donner cette connaissance du vrai bien, qui opère nécessairement la conversion, le S'-Esprit se sert ordinairement du ministère de la Parole. 8° Dieu se sert aussi de toutes diverses circonstances, dont cette Parole est accompagnée, de telle manière

que les élus sont nécessairement illuminés et convertis par la réunion de tous ces moyens, qui sont autant d'instruments en la main du S^t^-Esprit pour produire l'effet qu'il s'est proposé.»

Sur tous ces points Claude et Pajon étaient d'accord le premier jour des conférences. Le dogme orthodoxe reste intact, il est vrai ; mais Claude ne s'aperçoit pas de cette contradiction que l'homme peut résister à la grâce irrésistible et après tout c'est l'intelligence, maîtresse de la volonté, qui décide en dernier ressort. Claude était près de donner la main d'association à Pajon, quand Lenfant l'arrêta et démontra aux deux champions qu'on n'avait pas même encore pénétré au cœur de la question. En effet, Pajon niait la double action du S^t^-Esprit enseignée par la doctrine orthodoxe, celle de la Parole, et une autre particulière agissant sur l'homme pour le rendre capable de recevoir la grâce de se convertir. Et précisément ce point avait été passé sous silence.

Dans la seconde conférence, Claude insista sur l'action du S^t^-Esprit dans la conversion et trouva qu'au fond Pajon avait une opinion tout différente. «Je ne mets pas du tout en question, comme tout le monde se l'imagine, dit Pajon, si le S^t^-Esprit est l'auteur de notre conversion, si c'est de lui qu'elle dépend uniquement et immédiatement. Nous sommes d'accord sur ce point; si on séparait l'Esprit de la Parole, la Parole ne serait plus qu'une lettre morte, à laquelle on ne pourrait ajouter foi. Mais la question est de savoir si l'action du S^t^-Esprit qui nous convertit est distincte de celle de la Parole et de tous les autres moyens dont il se sert pour nous convertir, ou si ce n'est qu'une seule et même action. Les synodes distinguent ces deux

actions, mais nous, nous n'y voyons qu'une action du S^t^-Esprit. Les synodes ont décidé que l'opération intérieure et secrète du S^t^-Esprit est distincte de celle qu'il déploie en nous par le ministère de la Parole, et nous, nous croyons que c'est la même action qui provient du S^t^-Esprit comme de la cause principale de la Parole comme de l'organe et de l'instrument du S^t^-Esprit. Pour nous, son opération ne diffère en rien de celle de la Parole et des autres moyens dont il lui plaît de se servir ; il pénètre immédiatement jusqu'à nos âmes pour la régénérer et la convertir ; pendant que d'autres érigent en article de foi que le S^t^-Esprit opère notre conversion, non-seulement par la Parole et les autres moyens dont il se sert, mais encore par une action particulière, différente et indépendante de celle de la Parole. Et on ne se demande pas même, si tout ceci est conforme aux saintes-écritures; on agit d'une manière inouïe avec nous ; on nous défend d'enseigner nos opinions, on défend aux autres de les partager, et cependant nous acceptons encore notre confession de foi, notre liturgie, notre catéchisme et tous les articles de nos synodes nationaux.»

Dans une lettre adressée à Claude au sujet d'un sermon prêché par ce dernier, il lui reproche vivement le tort qu'on lui a fait, à lui et à ses adhérents, au sujet de cette action directe du S^t^-Esprit : «En-dehors des débats théologiques, quand ces théologiens (Turretin, Du Moulin) parlent au peuple du haut de la chaire, ils sont du même avis que nos adversaires. Ils prêchent eux-mêmes que Dieu n'exige rien au-dessus de nos forces[1].» Pajon touche du

[1] Jurieu le dit ouvertement : «Dans nos sermons il faut que nous parlions pour ainsi dire d'après l'idée de Pélage.»

doigt la faiblesse générale de la doctrine orthodoxe. Cette grâce irrésistible, toute-puissante, et agissant directement, de manière à convertir les élus nécessairement, sera toujours difficile à distinguer d'un acte purement physique, et encore plus difficile à concevoir, parce qu'elle n'est ni entièrement physique ni entièrement morale. On est donc tenté de nier entièrement cette grâce et de chercher à expliquer la conversion sans cette idée incompréhensible. Or le dogme réformé enseignant l'élection de certaines personnes, la théologie ne pouvait chercher la solution du problème dans la décision de la volonté, comme Arminius l'avait fait. Il ne resta donc d'autre issue que de faire dépendre cette conversion nécessaire des élus, des moyens extérieurs dont la grâce dispose ; de cette manière, c'est le S^t^-Esprit seul qui agit, mais seulement par les moyens dont il se sert. Or Pajon n'admet pas tous ces moyens divers du S^t^-Esprit; il ne voit qu'une seule opération du S^t^-Esprit, celle qui se fait par le ministère de la Parole ; et c'est elle qui entraîne la décision de l'homme. La conversion est un effet de la Parole acceptée par l'intelligence.

Si donc l'homme se décide par suite de la prédication, d'où vient que tous les hommes ne se convertissent pas ? Pajon répond que leur intelligence n'est pas illuminée par le S^t^-Esprit, et que leur volonté se laisse guider par l'intelligence. Et pourquoi cette illumination n'est-elle pas générale ? Pajon en cherche la cause dans «l'ensemble des circonstances au milieu desquelles se développe la vie de l'homme.»

«Dieu a, lors de la création, imprimé dans toutes les parties de l'univers, de certains mouvements en vertu

desquels tout doit arriver nécessairement, si bien que tout concours immédiat de Dieu est inutile ; car il est plus glorieux à Dieu d'avoir créé un monde qui n'ait plus besoin de son concours immédiat, que d'en avoir créé un, qui en ait besoin.» Appliquant ce système à la conversion, cette autre création de l'homme, Pajon nie donc tout concours immédiat de Dieu : «Dieu n'agit pas directement, mais par l'intermédiaire de causes secondes, se développant régulièrement depuis l'impulsion primordiale. Il est vrai, Dieu peut encore agir sur le monde et dans la conversion par un concours extraordinaire, qui se traduit par les miracles ;» mais malgré cette adjonction de changements possibles, Pajon est tout naturellement arrivé au fatalisme. La conversion de l'homme a donc lieu sous l'influence de la Parole et des circonstances au milieu desquelles il vit : «La Parole agit sur l'intelligence et celle-ci sur la volonté ; les circonstances qui déterminent la volonté, ne sont pas toujours les mêmes pour tous les hommes ; elles varient à l'infini. Leur situation est donc différente à l'égard de la Parole; les uns l'admettent, les autres la repoussent.»

Or, cette explication ne résout pas le problème; elle ne fait que justifier le reproche que font les catholiques au dogme réformé de faire de Dieu véritablement l'auteur du mal. En effet, si Dieu n'intervient pas dans le monde directement, s'il a donné à toutes les parties un premier mouvement qui doit continuer *nécessairement* sans son intervention, Dieu est l'auteur du bien et du mal; car, s'il n'avait pas fait un fâcheux concours de circonstances, tel ou tel aurait pu se convertir. En outre, Pajon rabaisse singulièrement l'homme en le faisant dépendre de cir-

constances physiques et matérielles (sens, tempérament, position, exemples, âge, santé, etc.) plutôt que de l'action directe de Dieu. Enfin, s'il prend la conversion pour le produit de la parole acceptée par l'intelligence, nous arrivons au pélagianisme qui fait dépendre la conversion d'un mouvement libre de la volonté sans la grâce immédiate, la volonté, d'après Pajon, se laissant toujours déterminer par l'intelligence.

Pajon a voulu expliquer l'antinomie apparente entre la toute science de Dieu et la liberté de l'homme. Déjà ses adversaires ont cherché à démontrer l'insuffisance de son système. Pierre Jurieu, professeur à Sedan, a réfuté les opinions de Pajon dans son «*Traité de la nature et de la grâce ou du concours général de la Providence et du concours particulier de la grâce efficace contre les nouvelles hypothèses de M. Pajon et de ses disciples, à Utrecht,* 1687.» Dans le cours de son travail il compare le système du concours de Dieu dans le monde enseigné par Pajon avec le système de Malebranche. Ce philosophe aussi admet non une volonté particulière, mais une volonté générale dans l'action que Dieu exerce sur le monde. Dieu soumet l'univers à certaines lois qui se développent nécessairement sans nouvelle intervention de sa part. Cette volonté générale de Dieu dans le système de Malebranche correspond à l'impression primordiale que, d'après Pajon, Dieu a exercée sur toutes les parties de l'univers. La différence n'est que dans les causes secondaires: chez Malebranche, celles-ci ne jouent aucun rôle, tandis que leur enchaînement fait à peu près tout chez Pajon.

Après la révocation de l'Édit de Nantes, beaucoup de protestants s'étaient réfugiés en Hollande. On fit compa-

raître les pasteurs devant le synode vallon rassemblé à Rotterdam 1686 (11 avril). Aux disciples d'Amyraut on adressait la question : «Croyez-vous la grâce universelle objective?» Ils répondirent : «C'est bien notre opinion; mais nous ne tenons pas cette croyance pour si essentielle que nous ne puissions promettre de n'en parler ni dans nos prédications, ni dans nos conversations, puisqu'elle n'est enseignée ici ni dans les Académies ni dans les temples.» Le synode se déclara satisfait. — Quant aux disciples de Pajon, l'article VI du synode déclara qu'on ne tolérerait plus des doctrines de ce genre. Synodes et pasteurs étaient priés de veiller à ce que les opinions pélagiennes sous le terme de grâce médiate ne fussent plus reçues dans l'Église réformée.

Il ne faut pas s'étonner de cette sévérité à l'égard du pajonisme, car les enfants même de Pajon abjurèrent et rentrèrent dans l'Église romaine, et de ses disciples l'un enseigna ouvertement le pélagianisme, l'autre revint au catholicisme.

Charles le Cène (né en 1647, pasteur à Charenton), substitua l'action de la Parole à l'action de la grâce [1]. L'élection ne dépend plus d'un amour spécial de Dieu pour les élus, mais d'un amour général pour tous les fidèles. L'homme ne naît pas dans la corruption, car les fautes sont personnelles. Pécheur par sa faute, il pourrait se convertir, il ne lui manque que la résolution et la volonté. Quant aux passages des saintes-Écritures qui enseignent que c'est Dieu qui opère ce changement, «il ne

[1] *De l'état de l'homme après le péché et de sa prédestination au salut. De la vocation et de la prédestination des gentils à la connaissance de l'Évangile.* Amst. 1684.

faut pas trop presser l'expression.» Charles le Cène est arrivé au pélagianisme pur.

Un autre disciple de Pajon, Isaac Papin, arriva au semi-pélagianisme. Il écrivit en Angleterre et en Hollande un traité intitulé : *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes, Rotterd.* 1687, ainsi qu'une réponse à Jurieu. «La grâce, dit-il, ne peut nous donner le premier penchant au bien, sans l'intervention de certaines causes; la volonté ne se décide pas sans savoir pourquoi.» Refusant de signer la condamnation des opinions de Pajon, il entra en relation avec Bossuet et abjura (en 1690).

Pajon ne s'écarte de la prédestination telle qu'elle est enseignée par l'Eglise réformée, que dans le but d'expliquer comment elle se réalise. Lui-même considère, comme les orthodoxes, cette grâce de Dieu comme irrésistible à l'égard des élus, mais il ne la voit pas dans l'action immédiate du S^t^-Esprit en-dehors et à côté de l'action de la Parole, mais dans la Parole et dans les circonstances qui la favorisent. Mais la tentation était forte de faire un système de ce qui n'était d'abord qu'une méthode.

L'Allemagne s'était tenue en-dehors de ces débats; elle était alors au milieu de la guerre de trente ans. Les luthériens n'avaient vu d'ailleurs dans toutes ces nouveautés que des subtilités ridicules et une offense envers Dieu et les hommes, un calvinisme voilé pour frayer la route au syncrétisme, *ineptum conciliationis inceptum*[1]. Plus tard, deux théologiens s'occupèrent plus sérieusement du mou-

[1] «*Gratia Amyraldina est gratia Calvina, non divina.*» *Elias Archiboldus. De natura et gratia Mosi Amyraldo opposita. Gissae,* 1651.

vement théologique français : Valentin Lœscher [1], qui compara le dogme réformé et les opinions de Pajon avec le principe luthérien, et J. Ernest Schubart [2], soupçonné d'avoir partagé les idées de Pajon.

Si nous comparons le système de Pajon, qui se rapproche sur plus d'un point du dogme luthérien de la grâce et de la prédestination, avec ce principe luthérien même, nous trouvons que la théologie luthérienne maintient l'ancien principe d'une grâce immédiate, mais sans se préoccuper des difficultés que le pajonisme veut écarter. Comme le calvinisme, le luthéranisme maintient l'idée d'une opération surnaturelle du S^t^-Esprit, mais sans chercher à s'en rendre compte; et avec Amyraut et Pajon, il fait dépendre cette opération ou cette grâce entièrement du ministère de la Parole, de sorte que l'homme est libre de l'accepter ou de la refuser : ce dernier point est considéré par les réformés comme une doctrine pélagienne. La Confession d'Augsbourg [3] dit en effet : «Sans la grâce et sans l'assistance et l'opération du S^t^-Esprit, l'homme ne peut point se rendre agréable à Dieu, ni craindre Dieu d'un cœur sincère, ni avoir une véritable foi, ni étouffer les mouvements de la convoitise charnelle. Tout cela ne peut se faire que par la *vertu du Saint-Esprit qui nous est donné par la Parole de Dieu.*» Et la Confession de La Rochelle établit, au contraire, XXI, que «nous sommes illuminés en la foi par la grâce *secrète* du S^t^-Esprit, tellement que c'est un don gratuit et particulier que Dieu dé-

[1] *Exercitatio theologica de Claudii Pajonis, ejusque sectatorum quos Pajonistas vocant, doctrina et fatis. Lips.* 1692.

[2] *Redenken über den Pajonismus,* 1752. *Helmstädt.*

[3] Article XVIII, De la libre volonté.

part à ceux que bon lui semble.» De même les canons de Dordrecht : «Le S^t-Esprit agit avant, avec, par et après la Parole.»

CONCLUSIONS.

La doctrine orthodoxe d'une action directe du S^t-Esprit sur les élus présente des difficultés, qui ont amené les uns, comme Arminius, à rejeter entièrement cette grâce, les autres, à essayer de mitiger l'enseignement officiel. Cette action toute-puissante, nécessaire, irrésistible, *gratia efficax, irresistibilis, potentissima,* semblait une action purement physique, *motus brutus et physicus.* Le synode de Dordrecht avait nié en termes exprès la nature essentiellement matérielle de cette grâce, mais sans rien statuer de plus. Il semblait donc que les théologiens eussent la liberté de chercher et de donner une solution plus satisfaisante, d'autant plus que catholiques et arminiens ne cessaient de combattre cette grâce.

Ce fait amena les théologiens de Saumur, pour écarter toute idée d'une action irrationnelle et physique de la grâce, à chercher une nouvelle solution. Leur point de départ est que l'intelligence est la faculté motrice en quelque sorte de l'âme. Voilà l'extrémité du fil qu'on peut suivre depuis Caméron jusqu'à Pajon. La grâce devient un acte moral rentrant dans les faits éthiques; elle influe dans la conversion sur l'intelligence qui, une fois illuminée, agit sur la volonté.

Rien de tout ceci n'est contraire au dogme établi; on voulait simplement définir la manière dont le S^t-Esprit opère la conversion. Le particularisme de Calvin reste in-

tact ; ni Pajon, ni Caméron, ni Amyraut ne l'ont révoqué en doute; pour eux, comme pour leurs adversaires, les élus seuls ont reçu cette illumination de l'intelligence qui leur vaut le salut. Les arminiens, catholiques, luthériens ont donc à bon droit soutenu que ce nouveau système heurtait leurs opinions autant que le système ordinaire, et qu'ils ne pouvaient pas plus se plier à l'un qu'à l'autre. L'idée d'une «intelligence illuminée» n'a donc rien changé au dogme officiel.

Mais un autre élément vient donner à ce premier son développement. Si tout ne fait que passer par l'intelligence dans la volonté, l'*objet* qui détermine l'intelligence doit avoir une importance et une signification majeures. Caméron ne s'est pas bien rendu compte de l'importance nouvelle qu'acquérait cet objet. Amyraut l'a mieux compris; Pajon seul l'a nettement mise en lumière.

Caméron parle bien d'une grâce qui illumine la raison, mais elle reste toute aussi mystérieuse que la grâce du système ordinaire. Il ne cherche qu'à écarter l'apparence d'un acte physique et irrationnel de la volonté, en y substituant l'idée que rien n'influe sur la volonté que par l'intelligence. La parole divine présentée objectivement n'opère qu'une *suasio,* tandis que pour les élus il vient s'y ajouter une nouvelle force, qui opère la *persuasio*.

Amyraut ne reste déjà plus dans ces termes vagues. Ne considérant la foi que comme un fait d'intelligence, il fait dépendre la conversion de l'illumination de l'intelligence, qui lui fait reconnaître l'objet du salut comme la vérité. Or, l'intelligence ne se rend qu'à des démonstrations claires et évidentes.

Pajon, enfin, admettant la grâce objective et univer-

selle, enseigne que la Parole (présentée objectivement à l'intelligence) est offerte à tous, et fait dépendre la conversion de l'acceptation de cette Parole et des circonstances diverses de la vie de l'homme; de sorte que la grâce subjective ou particulière n'a plus aucune signification; les causes secondaires, se développant nécessairement depuis la première impulsion, sont les moyens dont Dieu se sert pour accomplir ses décrets.

L'orthodoxie, mécontente de tous ces essais tentés pour résoudre la question de la grâce et de la liberté, maintint plus que jamais son principe de la grâce particulière et du décret absolu de Dieu. Le défaut principal de tous ces systèmes, défaut qui d'ailleurs est celui de l'époque, c'est qu'ils ne présentent la religion que comme une connaissance objective. Ce n'est que plus tard, quand la conscience eut reconquis ses droits, que la question s'élargit et que le jour s'y fit. «Car du moment que la religion ap-«paraît comme une chose de la conscience, rien n'em-«pêche plus d'admettre que la grâce divine agit sur la vo-«lonté, tantôt médiatement par l'intelligence, tantôt im-«médiatement et préalablement à la Parole.»

Vu,
Strasbourg, le 21 mars 1867,
Le Président de la soutenance,
REUSS.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 21 mars 1867,
Le Recteur,
A. CHÉRUEL.

THÈSES.

I. — Les passages suivants de l'épitre aux Romains : VIII, 28, 29, 30; IX, 11-24; XI, 5, enseignent la prédestination.

II. — Le déterminisme est incompatible avec l'idée d'un Dieu personnel tel qu'il se révèle dans les saintes Écritures.

III. — La véritable foi en Christ comme notre Sauveur, n'est possible que pour celui qui reconnaît l'absence de tout mérite personnel.

IV. — Une foi vive et réelle doit nécessairement avoir pour conséquence la vie en Christ.

V. — Toute Église doit avoir sa confession de foi.

VI. — Les saintes Écritures et non les confessions de foi doivent être la norme de la foi.

VII. — Jésus-Christ n'a pas seulement donné un enseignement au monde; sa mort est la clef de voûte de l'œuvre qu'il a accomplie.

VIII. — Le monothéisme chez les Hébreux ne date que de Moïse; jusqu'à Moïse il n'est demeuré qu'un fait individuel. Et ce n'est qu'après les déportations successives que ce dogme a été accepté par la totalité des Juifs.

IX. — Le 4e Évangile et l'Apocalypse supposent deux auteurs différents.

X. — La contradiction entre Paul et Jacques n'est qu'apparente.

XI. — Un des premiers soins de la Réforme a été d'établir des écoles.

OUVRAGES CONSULTÉS.

Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi. Salmurii, 1664; 2 vol.

Haag. *La France protestante.*

Schrœkh. *Kirchengeschichte.*

Aymon. *Synodes nationaux de France.*

Gieseler. *Kirchengeschichte.*

Frank. *Protestantische Theologie.*

Saigey. *Moïse Amyraut.*

— *Le Pajonisme. Revue de théologie,* 1857.

Alex. Schweizer. *Moses Amyraldus (Versuch einer Synthese des Universalismus und des Partikularismus). Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller,* 1852, XI, Tubingen.

Schweizer. *Der Pajonismus. Theologische Jahrbücher,* 1853, I.

— *Centraldogmen.*